

Petzer · Steiner (Hg.)
Synergie

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Tatjana Petzer · Stephan Steiner (Hg.)

Synergie

Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der VolkswagenStiftung

Umschlagabbildung:

Igor Sacharow-Ross: ohne Titel, aus dem Zyklus „Syntopie der Orte“
Mischtechnik auf Papier, 1995

Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers und David Ertl (Fotograf).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2016 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5896-4

GEORGI KAPRIEV

Der Synergiebegriff in der byzantinischen Philosophie

Die byzantinische Philosophie¹ ist ein relativ junger Forschungsgegenstand. Erstmals 1949 in dem in Paris erschienenen Buch von Basilius Tatakis, *La philosophie byzantine*, dokumentiert, gehört sie heute zum Kanon der Philosophiegeschichte.² Darüber hinaus gibt es Versuche, einzelne Motive, Methoden und Konzepte dieser Philosophie in der gegenwärtigen Praxis und selbst in anderen, nicht eigentlich philosophischen Fachbereichen fruchtbar zu machen.³ Die meisten Versuche stützen sich dabei auf ein Schlüsselkonzept der byzantinischen Philosophie: auf die Energienlehre und den eng damit verbundenen Synergie-Begriff. Die Energienlehre war konstitutiv für ihre Positionen, bildet aber keinesfalls das gesamte Gerüst der byzantinischen Philosophen. Die Verabsolutierung dieser Lehre seitens einiger Interpreten heute verfehlt nicht nur den Gehalt der byzantinischen Philosophie, sondern verführt zu einem pseudowissenschaftlichen und paramystischen Aberglauben.

Im Folgenden soll es um die historische Lehre gehen, die sich in den philosophischen Auseinandersetzungen innerhalb der byzantinischen Tradition, etwa im

1 Unter ‚byzantinischer Philosophie‘ verstehe ich die philosophischen Tendenzen innerhalb der byzantinischen Kultur, die sich von den Traditionen der abendländischen Philosophie dadurch unterscheiden, dass sie den Fokus der philosophischen Fragestellung auf die Dynamik des Seins legen.

2 Vgl. Linos Benakis: „Current Research in Byzantine Philosophy“, in: Katerina Ierodiakonou (Hg.): *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 283–288. Georgi Kapriev: „The Modern Study of Byzantine Philosophy“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 48 (2006), S. 3–13. Michele Trizio: „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 1 (2007), S. 247–294.

3 Die Projekte, die in der Medizin, der Psychologie, der Soziologie und in der Physik angesiedelt sind, stellen natürlich keine Wiederbelebung der byzantinischen Philosophie dar. Vielmehr geht es um die Nutzbarmachung ihrer Methoden und Begriffe im Modellraum des abendländischen modernen und postmodernen Denkens, wo diese wiederum mit Konzepten korrespondieren, die eine Tendenz zur Kompromittierung des ratio- und anthropozentrischen Subjekt-Objekt-Schemas, der Neglizenz des Einmaligen und der Reifikation von Relationen, Potenzen, Wirkungen und Zusammenwirkungen aufweisen. Der Autor selbst verfolgt in Zusammenarbeit mit Ivan Tchalakov das soziologische Projekt „The Innovative Human Action: Between Causal Constraints and Existential Self-Realisation“, das an die Konzepte Wirkung und Synergie anknüpft und diese im Kontext der *Actor-Network Theory* und *Sociology of Regimes of Engagement* erprobt. Vgl. Ivan Tchalakov/Georgi Kapriev: „The Limits of Causal Action: Actor-Network Theory Notion of Translation and Aristotle’s Notion of Action“, in: Arno Bammé/Günther Getzinger/Bernhard Wieser (Hg.): *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, Bd. 47, München/Wien: Profil 2005, S. 389–433. Ivan Tchalakov/Georgi Kapriev: „Actor-Network Theory and Byzantine Interpretation of Aristotle’s Theory of Action: Three Points of Possible Dialogue“, in: *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, Bd. 57, München/Wien: Profil 2009, S. 207–238.

Streit zwischen Gregorios Akindynos (ca. 1300–1349) und Gregorios Palamas (1296/97–1359), herauskristallisierte. Synergie wird dabei als ein Element der Selbstidentifikation dieser Philosophie verstanden, die ihrerseits über die alltägliche Erfahrung reflektiert.

Evidenz des Zusammenwirkens

Die byzantinische Philosophie erhebt zum primären Gegenstand nicht die Substanz an und für sich, sondern ihre Wirklichkeit, Wirkungen, Bewegungen und deren Existenz, wodurch eben auch die Essenz erkannt werden kann. Entsprechend liegt die vortheoretische Grundlage des Synergiekonzepts in der alltäglichen Evidenz. Knapp formuliert heißt das: Das griechische πράγμα ist nicht restlos mit der lateinischen *res* identisch. Πράγμα ist das Konkretum von πράξις. Πράξις bedeutet aber keineswegs ‚Gegenständlichkeit‘, sondern ‚Handlung‘, ‚Tun‘, ‚Wirken‘, wobei die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Durchdringen‘, ‚Hindurchdringen‘ ist.⁴ Diese Evidenz prägt die tradierten Einstellungen der Menschen im byzantinischen Kulturraum. Die Seinswirklichkeit besteht für sie nicht primär aus selbständigen Seienden, sondern aus Wirkungen, aus konkreten Taten der Wirkenden, die dadurch als Substanzen oder – präziser – als Hypostasen erkannt werden. Die Wirklichkeit ist ein dynamisches Netz, das kraft des Zusammenwirkens von hypostatisch geäußerten Energien geknüpft wird. Weil sie als Äußerungen einmaliger Hypostasen erfasst werden, bleibt die derart formierte Kultur auch heute eine ‚Kultur der Ausnahmen‘, die mit der abendländischen ‚Kultur der Regeln‘ nicht immer in Einklang zu bringen ist. Diese Unterscheidung der Kulturen spiegelt sich programmatisch in der byzantinischen Philosophie wider.

Man kann allgemein behaupten, dass die Metaphysik des Mittelalters maßgeblich von einer mehr oder weniger einseitigen Interpretation der aristotelischen ‚ersten Philosophie‘ bestimmt wird. Die byzantinische Metaphysik stellt hier keine Ausnahme dar. Martin Heidegger bemerkt zu Recht, dass bei Aristoteles das Sein und das Seiende aus vier Hauptperspektiven erörtert werden, die unvermeidlich sind, wenn man Sein und Seiendes vollständig erkennen will. Es geht um eine Erörterung nach den Schemata der Kategorien, eine andere nach der Kraft und Energie (δύναμις καὶ ἐνέργεια), eine dritte nach der Wahrheit und Nichtwahrheit, und eine vierte κατὰ συμβεβηκός, wobei nicht nur die Akzidenzien, sondern die Eigenschaften allgemein untersucht werden.⁵ In allen Fällen ist die Essenz der Ausgangsbegriff und die Metaphysik wird primär als Wissen um das Seiende als Seiendes bestimmt.

⁴ Franz Passow: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. III/1, Leipzig: Vogel ⁵1852 (Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983), S. 1061.

⁵ Martin Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik*, Θ, 1–3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (= Gesamtausgabe, Bd. 33), Frankfurt a. M.: Klostermann 1981, S. 16–17.

Im 14. Jahrhundert entbrennen innerhalb des Hesychastenstreits⁶ Debatten über die Energienlehre. Im Unterschied zu Barlaam von Kalabrien (ca. 1290–1348) und den später wirkenden byzantinischen Thomisten verneint Akindynos nicht die Präsenz der unerschaffenen wesenhaften Energien Gottes außerhalb der Gottheit und innerhalb der Schöpfung. Er ist selbst ein Hesychast, der aber die durch Gregorios Sinaites (1255–1346) etablierte psychosomatische Technik des Jesusgebets ablehnt. Akindynos meint, dass der Mensch nicht imstande sei, die unerschaffenen und die erschaffenen Energien Gottes im Weltzeitraum zu unterscheiden, insoweit die erschaffenen Energien der Träger der unerschaffenen sind. Sie sind in ihrer undifferenzierbaren Synergie präsent.⁷ Seine Opponenten sind gegensätzlicher Meinung, heben aber auch die Synergie der natürlichen Energien Gottes und der Schöpfung hervor. Die Beendigung des Hesychastenstreits bedeutet aber keineswegs, dass die Diskussionen der Energienlehre innerhalb der byzantinischen Philosophie zu ihrem Abschluss kamen und die Energien- und Synergielehre verbindlich für den Palamismus bzw. die folgenden Palamismen wurden.⁸

Die Energienlehre

Die Energienlehre gründet auf dem im Buch Θ der *Metaphysik* geprägten Satz und seiner Entfaltung seitens der hellenischen (vornehmlich neuplatonischen) Kommentatoren, die in Byzanz christlich gelesen und durch neue Dimensionen ergänzt werden. Sie ist auf die Triade Essenz–Kraft–Wirkung ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ – $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) konzentriert, in der Aristoteles zwischen zwei Arten von Wirkungen der Essenz unterscheidet. Zum einen gibt es die Energien, die Anfang und Ende ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) haben, aber mit dem Seinsziel ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) des Seienden nicht direkt korrespondieren. Aristoteles nennt sie „Bewegungen“. Man kann sie als „kausale“ oder „instrumentale“ Wirkungen bestimmen. Zum anderen gibt es die Energien schlechthin, die Aristoteles mit der Entelechie, der Form, der Existenz und dem Leben identifiziert. Sie sind als „existenzielle Energien“ zu bezeichnen, weil sie die existenzielle Äußerung der Essenz sind.

6 Theologischer Konflikt zwischen den spirituell-kontemplativen Hesychasten (von $\eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$, ‚Stille‘, ‚Gelassenheit‘, ‚Friede‘) unter dem Athos-Mönch Palamas und den Anti-hesychasten unter die Baalam von Kalabrien zählt. Auf mehreren Konzilen in Konstantinopel wurden die Gegner des Hesychasmus verurteilt und in der Folge der ‚Palamismus‘ zur verbindlichen Kirchenlehre erhoben.

7 Vgl. z. B. Juan Nadal Canelas: „Gregorio Akindynos“, in: Carmelo Conticello/Vassa Conticello (Hg.): *La théologie byzantine et sa tradition*, Bd. 2, Turnhout: Brepols 2002, S. 89–256. Georgi Kapriev: „Gregory Akindynos“, in: Henrik Lagerlund (Hg.): *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht u.a.: Springer 2011, S. 437–439.

8 Vgl. David Bradshaw: *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, S. 153–220; die auf das Thema bezogenen Paragraphen in Georgi Kapriev: *Philosophie in Byzanz*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 21–149. Jean-Claude Larchet: *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris: Cerf 2010, *passim*. Larchet formuliert 30 Grundsätze der Energienlehre, die im 8. Jahrhundert bereits etabliert waren, vgl. ebd. S. 455–460.

Im Unterschied zu Aristoteles differenziert die byzantinische Tradition jedoch scharf zwischen Sein, Essenz und Existenz und betont die Rolle der ὑπόστασις (Hypostase). Die Hypostase bezeichnet jede selbständig existierende (in einem Unterschied zu den Akzidenzien z. B.) Sache, die unikale Eigenschaften und damit zugleich die Essenz/Natur (oder aber mehrere Naturen, wie z. B. beim Maulesel; Dieser Umstand spielt eine wichtige Rolle in der Christologie) zugleich innehat. In einem Unterschied zu der Person, die nur den vernünftigen Wesen zugeschrieben wird, wird ‚Hypostasis‘ für alle selbständig existierende Sachen prädiiziert. Die Essenz existiert nur enhypostasiert, d. h. als der Hypostase inhärent. Die einzelne Hypostase äußert die wesenhaften Energien auf ihre einmalige Weise, die von ihren ἤξεις, d. h. von ihren festen inneren Zuständen, bestimmt wird. Die Hypostase ist auch imstande, Energien, die von anderen Hypostasen geäußert sind, zu empfangen und sie als Komponente ihres Lebens zu enthalten, ohne dadurch ihre essentielle Bestimmung zu ändern. Man spricht dabei von περιχώρεσις (Perichorese, gegenseitige Durchdringung) oder ἀντίδοσις ιδιωμάτων (Eigenschaftsaustausch) und führt auf diese Weise das Thema der Synergie ein. Die Synergie ist also sowohl auf dem inner-hypostatischen als auch auf dem inter-hypostatischen Niveau auszumachen.

In Hinblick auf die vernünftige Natur treten die Begriffe ὑπόστασις (Hypostase) und πρόσωπον (Person) schon in der frühen christlichen Zeit auf. Hypostasen sind aber nicht nur die vernünftigen Wesen, sondern alle selbständig existierenden Sachen. Personen können nur die vernunftbegabten Wesen sein. Johannes Damaskenos (ca. 650–ca. 754) macht darauf aufmerksam, dass der Begriff ὑπόστασις zu meist die selbständige und selbstbestimmte Existenz fixiert, während πρόσωπον vielmehr die besondere, persönlich geprägte Wirkung und das entsprechende Verhalten zu anderen Hypostasen kennzeichnet. Es ist einer Person möglich, ein anderes Wesen zu verkörpern, wie etwa der Präfekt, der anstelle des Kaisers verwaltet. Das ist in bezug auf die Hypostasen undenkbar.⁹ Daraus ergibt sich ein Paradox: Falls wir annehmen, dass jede Hypostase die Energien der enhypostasierten Natur (bzw. Naturen) ausstrahlt, dann steht jedes selbständig existierende Seiende in einem aktiven Energieaustausch mit anderen Hypostasen; es ist seiner Existenz nach notwendig ‚dialogisch‘. Demgegenüber macht man es dem vernunftbegabten Menschen zur Pflicht, dialogbereit zu sein, was er offensichtlich nicht ständig ist.

Der Grund dafür liegt darin, dass die Vernunfttätigkeit eine Prozeduralunterbrechung der spontanen Wirkung ist. Jeder Akt des Bewußtseins ist eine ‚Diskreditierung‘ der naturgemäßen Wirkung; er führt zu einer Alternative. Lediglich das Vernunftwesen ist imstande, sich reflektiv zu verhalten, und sich bewußt ‚an Stelle von‘ zu setzen. In der Sprache der Energienlehre heißt das, dass die Person fähig ist,

⁹ Vgl. Joannis Damasceni [Johannes Damaskenos]: „Dialectica“, 30; 43, in: Jacques-Paul Migne (Hg.): *Patrologia Graeca*, Bd. 94, Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores 1860, 596A; 613AB. Joannis Damasceni [Johannes Damaskenos]: „De Haeresibus liber“, in: ebd., 749BC. <https://archive.org/stream/patrologiaecurs62migngoog#page/n7/mode/2up> (Stand Februar 2015).

die von ihr geäußerten Energien zu modulieren, zu konzentrieren oder auszustreuen. Eine Person vermag, ihre Relationen zu kontrollieren und zu regulieren. Dadurch wird die entscheidende Nuance zwischen den Begriffen der Person und der Hypostase festgelegt.

Um generalisierend über das materiell Seiende und seinen Energienaustausch zu sprechen, greifen byzantinische Denker auf die Begriffe ‚Sache‘ (πράγμα) oder ‚Körper/Leib‘ (σώμα) zurück. Das ist etwa bei Palamas der Fall, wenn er sich fragt, wozu man das Konzept einer Weltseele brauchen soll. Er betont, dass nicht nur Himmel und Erde, sondern auch jeder Stein, jedes Metall etc. nicht dank einer Seele, sondern kraft der eigenen Natur bewegt wird. Diese Differenz markiert für ihn auch den entscheidenden Unterschied zwischen der vernünftigen, sensitiven und vegetativen Seele.¹⁰ Demnach hat nur die vernünftige und noetische Natur das Leben als wesentliche Eigenschaft, während die unvernünftigen Wesen das Leben lediglich als Energie besitzen. Ihr Leben hängt von etwas Anderem, und zwar vom Körper, ab; es ist nicht selbstseiend. Ihre Seele besitzt nicht mehr als die durch den Körper aktivierten Energien und ist genauso sterblich wie der Körper.¹¹ Die Diskreditierung der letztlich neuplatonischen Lehre von der Seele als bedingungsloser Energieträger von allem Seienden hält Palamas nicht davon ab, für die Natur des kontingent Seienden in der Welt sowohl einen Anfang als auch ein Ziel (τέλος) zu erklären, indem er – in einer Analogie mit „unseren Leibern“ – insistiert, dass der Kosmos nicht ins Nichtsein zurückkehrt, sondern in etwas Göttlicheres durch die Kraft des heiligen Geistes übergeht.¹² Die Entelechie wird mit der Natur samt ihrer Kraft und Energie und mit der Synergie in Zusammenhang gebracht.

Grundlegende Themen der Synergie-Lehre

Die Synergie steht im Mittelpunkt des Satzes von den hypostatischen Verhältnissen innerhalb der Trinität, um ein markantes Beispiel im Bereich der Triadologie zu nennen. Georgios von Zypern (Gregorios II., 1241–1290), der im 13. Jahrhundert die entsprechenden Formulierungen endgültig prägt, betont, dass der Heilige Geist seine hypostatische Existenz und sein ganzes Sein aus dem Vater und nicht aus dem Sohn oder durch den Sohn hat. Damit bekennt er zugleich, dass der Heilige Geist aus dem Vater hervorgeht, aber durch den Sohn vermittelt wird. Seine Formel lautet, dass das ewige Erscheinen (oder Offenbaren) des Geistes (ἐκφανσις αἰδιος) sich durch den Sohn vollzieht. Der Heilige Geist hat seine Existenz aus dem Vater (ὑπαρξιν ἔχειν), während er durch den Sohn existiert (διὰ τοῦ Υἱοῦ ὑπάρχει). Durch den Sohn werden sein ewiges Hervorleuchten und seine Offenbarung verwirklicht. Gregorios gemäß bringt die Formel „ewiges Erscheinen durch den Sohn“

10 Gregorios Palamas: Capita 150, 3, in: ders.: *Syngrammata*, hg. von Panagiotis K. Chrestou, Bd. 5, Thessalonike: Kyromanos 1992, S. 16–30, hier S. 38.

11 Palamas: Capita 150, 30–31, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 5 (Anm. 10), S. 51,10–52,2.

12 Palamas: Capita 150, 2, in: ders.: ebd., S. 37,17–38,6.

zweierlei zum Ausdruck: Einerseits drückt sie die Eigentümlichkeit des göttlichen Lebens des Geistes durch die ewige synergetische Relation zwischen dem Sohn und dem Geist aus. Hier stützt sich Gregorios auf die Verwendung des Begriffs Perichorese bei Damaskenos, der dadurch das „gegenseitige Verweilen ineinander“ der drei Hypostasen bezeichnet. Andererseits aber wird durch die ἑκφάνσις αἰδίου die permanente Äußerung des gemeinsamen göttlichen Lebens *ad extra*, d. h. außerhalb der göttlichen Essenz, ausgedrückt. Dieses göttliche Leben wird auch ‚Geist‘ genannt. Das Spenden geistlicher Gaben in der Zeit wird als ein Fall dieser Bedeutungsdimension betrachtet.¹³ Der rationale Bereich der ‚Ökonomie‘ (im Gegensatz zur nicht-rationalen ‚Theologie‘ als Selbstäußerung Gottes) ist der eigentliche Gegenstand der byzantinischen Philosophie und deshalb auch das eigentliche Themenfeld der Synergie-Lehre.

An erster Stelle ist die Christologie zu nennen. Die paradigmatische Lösung wurde von Maximus Confessor (ca. 580–662) geprägt: Er geht davon aus, dass der Wille und die Energie keine Eigentümlichkeiten der Hypostase, sondern der Essenz sind, indem der Wille als Kraft der Essenz gedeutet wird. Deshalb wirkt jede Natur in Christus auf ihre eigene Weise. Die Wirkung äußert die Natur, definiert sie und macht sie erkennbar. Die beiden – d. h. göttlichen wie menschlichen – Willen und Energien äußern die Unterschiede der Naturen, die ihr gegenseitiges ‚Anderssein‘ enthalten. Im Vordergrund steht, dass in der zusammengesetzten Hypostase beide Naturen, indem sie ihre wesenhaften Eigenschaften und Energien bewahren, vereint sind und sich wechselseitig durchdringen. In diesem Kontext führt Maximus die oben genannten Begriffe περιχώρησις und ἀντίδοσις ἰδιωμάτων ein. Dadurch beschreibt er die wechselseitige Durchdringung der beiden Naturen mit all ihren Eigenschaften und Energien, wobei beide Naturen ihr gegenseitiges ‚Anderssein‘ bewahren. In der Hypostase Christi ist die menschliche Natur in ihrer Ganzheit vergöttlicht. Nicht die Natur des Menschen, sondern seine Existenzweise hat eine Veränderung erfahren, wobei sie eine übernatürliche, göttliche Existenzweise geworden ist. Die Synergie ist damit der Dreh- und Angelpunkt der Christologie.¹⁴

Die synergetische Deutung der Triadologie und der Christologie bestimmt schließlich die Ekklesiologie. Die Kirche lebt und spendet die Gaben des in ihr wirkenden Geistes in einer ständigen Synergie des Göttlichen und des Menschlichen. Dieses Verständnis wird durch die Deutung der Sakramente offenbar, für die musterhaft die Erklärung der Eucharistie steht. In der griechischsprachigen Überlieferung wird sie nie primär durch ‚Materie und Form‘ oder ‚Substanz und Akzidenzien‘ interpretiert. Stattdessen dominiert der Perichorese-Begriff die Deutung. Die Vergöttlichung der Menschheit Christi durch die natürliche Energie seiner

13 Vgl. Aristeides Papadakis: *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*, New York, NY: Fordham University Press 1983, *passim*. Georgi Kapriev: „Die ‚errores graecorum‘ und die ekphansis aidios“, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hg.): *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin/New York, NY: de Gruyter 2000, Bd. 27, S. 574–603.

14 Vgl. Kapriev: *Philosophie in Byzanz* (Anm. 8), S. 76–81.

Gottheit, ohne Veränderung der Essenz und ihrer Eigenschaften, dient auch in diesem Fall als Erklärungsschema. Die Kommunion wird nicht im Sinne der ‚Transsubstantiation‘ (μετουσίωσις), sondern der Transfiguration oder Verwandlung (μεταβολή) gedeutet. Sie wird als ein Durchdrungenwerden der kontingenten Gaben durch die wesenhafte göttliche Energie konzipiert, die sie wirklich (nicht aber dinghaft) in Leib und Blut des Herrn verwandelt. Die Eucharistie aktualisiert die vergöttlichende Gnade in den Partizipierenden. Sie wird als ‚Heilmittel der Unsterblichkeit‘ betrachtet. Die Bestimmung der Sakramente lautet, dass sie sakrale Akte sind, in denen die unsichtbare Gnade Gottes sich mit den Gläubigen vereinigt, indem die χάρις als die Kraft des heiligen Geistes auf die Menschen kommt und empfangen wird.¹⁵

An dieser Stelle sei angemerkt, dass die östlich-christliche Tradition die Dynamik des Seins betont und damit die Gegenüberstellung von Natur und Gnade ausschließt. Diese gehen ineinander über, existieren ineinander. In ihrer Seinsabhängigkeit von Gott benötigt die Natur die Gnade, damit sie als eine authentische Natur verbleibt. Dieses Prinzip erklärt die synergetische Struktur der kosmischen Existenz, die in der Anthropologie durchgehend evident wird. Darauf gründet die spitzfindige Betrachtung des Photios von Konstantinopel (ca. 810–891) über den immanenten Zusammenhang zwischen geschaffener Natur und Gnade, wobei er die Grenzen und die Unzulänglichkeit der Natur nicht aus den Augen verliert. Gerade die Gnade hat die Natur geschaffen; die Schöpfung von Adam und Eva ist nicht dem Logos der Natur zuzuschreiben. Der Logos der Natur ist durch eine unmittelbare göttliche Wirkung („Lasset uns Menschen machen nach unserem Bild“ – Gen. 1,26) in die ersten menschlichen Hypostasen eingefügt, die Subjekte der menschlichen Natur geworden sind und sie reproduziert haben. Die Gnade, fährt Photios fort, ist stärker als die Natur, sie ist immer ihre Herrscherin gewesen. Nicht das ist aber das Entscheidende. Selbst der einzelne Mensch ist imstande, von sich aus der Natur überlegen zu sein. Sogar die Leidenschaft und das Alter sind kräftiger als sie. Das Wesentliche ist, dass die Gnade die Natur zu einem höheren Grad ihrer Existenz führt. Photios betont das Zusammenwirken von Gnade und Natur, ihre Vereinbarkeit und gegenseitige Ergänzung.¹⁶

Die Vergöttlichung (θέωσις) des Menschen in dieser Welt, der Fall der Heiligen, wird als musterhafter synergetischer Prozess verstanden. Er wird als Enthypostasieren der göttlichen natürlichen Energie seitens des Menschen gedeutet, wodurch Gott in Gott gelebt wird. Der Heilige erlebt keine Veränderung seiner menschlichen Essenz, er erwirbt aber eine übernatürliche Komponente seiner Existenz, in

15 Vgl. Georgi Kapriev: „Die Eucharistie-Diskussion im lateinischen Mittelalter und ihre Inkommensurabilität mit der östlichen Tradition“, in: István Perczel/Reka Forrai/Gyorgi Gereby (Hg.): *The Eucharist in Theology and Philosophy*, Leuven: University Press 2005, S. 209–227.

16 Vgl. Photius Constantinopolitanus Patriarcha [Photios von Konstantinopel]: „Homiliae“, 1, in: Migne: *Patrologia Graeca*, Bd. 102, 1865 (Anm. 9), 552C–553D. Photius Constantinopolitanus Patriarcha [Photios von Konstantinopel]: „Amphilochiae“, 64; 167, in: ebd., Bd. 101, 1860, 425B; 860B–861A.

der nun die göttlichen Energien mitwirken. Eine Eigenart dieses Prozesses ist es, dass sie die Synergie der freien Aktivität Gottes und des Menschen voraussetzt.

Vergöttlichung des Menschen¹⁷

Palamas zufolge besteht die Vergöttlichung des Menschen nicht bloß in der Weisheit und Tugend. Sie ist ebenso kein natürlicher Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Der Prozess der Vergöttlichung ist eine übernatürliche Teilhabe und Einigung mit der Wesensenergie Gottes. Die Wesenheit Gottes und das innertrinitarische Leben bleiben einer Teilhabe absolut unzugänglich. Die Teilhabe an Gott ist keine Wesensschau. Die Teilhabe an der Wesenheit ist völlig ausgeschlossen, weil sonst die daran Teilhabenden denselben Seinsstatus wie die an ihr teilhabenden göttlichen Hypostasen hätten, so dass sie nicht mehr drei, sondern dann unzählige viele wären.¹⁸ Die Einigung von Gott und Mensch kann darum nur in dem Maß stattfinden, wie Gott seine Transzendenz und der Mensch seine Geschöpflichkeit nicht aufgeben.¹⁹

Der Mensch kann sich kraft seiner eigenen Energie nicht selbst vergöttlichen, doch kann dies auch nicht ohne die Mitarbeit des Menschen mit Gott, ohne die Synergie (συνεργία) geschehen. Dies stellt für Palamas ein Axiom dar: Der göttliche Habitus (ἕξις θεία) wird als Ergebnis der Synergie der Gnade und des menschlichen Strebens gedeutet.²⁰ Im Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Energien enthüllt sich die Gnade immer mehr als die Gegenwart Gottes im Menschen. Die Gnade macht den Anfang der Synergie. Die menschliche Aktivität bestimmt die Gnade selbst in keiner Hinsicht. Die Gnade wirkt auf die menschliche Freiheit gleichwohl nicht als äußere Kraft ein.

Diese wechselseitige Verwobenheit ist auch die Ursache für die Zurückweisung der Idee der Vorherbestimmung, wenn diese als eine Erwählung oder Verurteilung im voraus, ohne Rücksicht auf den Glauben und die Taten der freien Wesen, begriffen wird. Gott gibt seine erleuchtende Gnade, die dem Menschen immanent werden kann, und spendet zugleich die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, indem er den Menschen lehrt, diese um seiner Erlösung willen zu berücksichtigen. Zugleich verletzt er aber den absolut freien Willen des Menschen nicht. Die menschliche Natur wird nicht als ein statisches, autonom-geschlossenes Ganzes begriffen, sondern als eine dynamische Wirklichkeit, die in ihrer Existenz von ihrem inneren

17 Vgl. mein Kapitel „Vergöttlichung des Menschen“, in: Kapriev: *Philosophie in Byzanz* (Anm. 8), S. 300–308.

18 Gregorios Palamas: „Theophanes“, 17; 21, in: ders. *Syngrammata*, hg. von Panagiotes K. Chrestou, Bd. 2, Thessalonike: Kyromanos, 1966, S. 234,25–26; S. 242,6–19; S. 247,12–14. Palamas: *Capita* 150, 109; 114 in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 5 (Anm. 10), S. 94,24–95,2; S. 98,23–27.

19 Kyriakos Savvidis: *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregorios Palamas*, St. Ottilien: EOS Klosterverlag 1997, S. 186.

20 Gregorios Palamas: „Triades“, II, 3,77, in: ders. *Syngrammata*, hg. von Panagiotes K. Chrestou, Bd. 1, Thessalonike: Kyromanos 1988, S. 610,4–12.

Bezug zu Gott bestimmt ist. Die Dynamik der Gnade schreibt das notwendige Verhalten zwischen den beiden Naturen um, das *durch* die Energien und *in* den Energien verwirklicht wird.²¹

Gleichzeitig besteht Palamas darauf, dass Gott sich als Ganzer zur Teilhabe gibt.²² Im Hesychasmusstreit beschuldigt er Barlaam, er schneide die Menschen von Gott ab, indem die Möglichkeit einer wirklichen Teilhabe an Gott verneint werde. Hätte Barlaam Recht – insistiert Palamas –, so müssten wir uns einen anderen Gott suchen, der nicht nur selbstgenügsam, sondern auch für alle präsent und gegenwärtig ist.²³ Während er einen Gott mit doppeltem Antlitz zurückweist, beharrt Palamas darauf, dass man an ein und demselben Gott in verschiedener Hinsicht zugleich teilzuhaben und nicht teilzuhaben vermag, insoweit einer Teilhabe seine Existenz, seine Energie zugrundeliegt, durch welche die göttliche Natur – weil sie in der Energie lebt – für die Teilhabe zugänglich wird.²⁴

In denen, die an der Herrlichkeit Gottes teilhaben, ist die Energie der überseienden göttlichen Wesenheit präsent, die sie in sich – in ihrem *Nous* und in ihrem Körper – zugleich haben und schauen.²⁵ Das göttliche Licht, dasselbe, das auch von Moses, Elias und Paulus geschaut wurde, ist zugleich Mittel und Gegenstand der Schau.²⁶ Es ist eine übernatürliche Teilhabe gemäß der Kraft und Energie durch den Willen Gottes und nach dem Fassungsvermögen des Teilhabenden.²⁷ Es geht um eine Teilhabe an der anfangslosen Energie, d. h. also an dem eigenen Leben Gottes, die dem Geschöpf nicht von Natur aus zugänglich ist. Die Teilhabe an den ewigen Energien ist, wie Palamas betont, als Geschenk verheißen, und niemand verheißt etwas, was von Natur aus gegeben ist. Die Heiligen haben also an den Energien nicht auf dieselbe Weise teil, auf die die ganze Schöpfung an Gott teilhat.²⁸ Die Heiligen haben an der Gottheit so teil, dass sie auch gottförmig (*θεοειδέις*) werden.²⁹

In der Gnade wird der Mensch all das, was Gott ist – mit Ausnahme seiner Wesenheit. Die Heiligen werden, „Instrumente (oder Organe – *ὄργανα*) des Heiligen Geistes“ genannt, weil sie mit der Energie erfüllt sind, die mit der Energie der ver-

21 Vgl. John Meyendorff: *A Study of Gregory Palamas*, New York, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1974, S. 165. Vladimir Lossky: *Essay sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Editions Montaigne 1944, S. 195.

22 Gregorios Palamas: „Theophanes“, 12; 16, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 2 (Anm. 18), S. 235,19–23; S. 240,27–28; S. 241,3–4.

23 Palamas: „Triades“, III, 2,24, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 1 (Anm. 20), S. 675,24–676,8.

24 Palamas: „Theophanes“, 15; 19, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 2 (Anm. 18), S. 239,28–29; S. 244,27–245,1.

25 Palamas: „Triades“, III, 1,33, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 1 (Anm. 20), S. 644,23–645,5.

26 Palamas: „Triades“, II, 3,36; III, 1, 40, in: ebd., S. 570,3–16; 652,10–15.

27 Vgl. Palamas: „Theophanes“, 30, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 2 (Anm. 18), S. 259,5–9.

28 Palamas: „Theophanes“, 15, in: ders.: *Syngrammata*, Bd. 1 (Anm. 20), S. 239,7–29.

29 Palamas: „Theophanes“, 30, in: ebd., S. 258,19–23. Vgl. Georgi Kapriev: „Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog ‚Theophanes‘ des Gregorios Palamas“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997) 2, S. 272–274.

göttlichen Wesenheit identisch ist.³⁰ Ein und dieselbe ist die Energie der Heiligen, die die Gnade des Geistes innehaben, und Gottes, und zwischen ihnen, Gott und den Heiligen, vollzieht sich eine vollkommene Perichorese.³¹ Der Vergöttlichte bleibt seiner Natur nach vollkommen Mensch, und zwar sowohl seelisch als auch leiblich; aber er wird durch die Gnade gänzlich – seelisch und leiblich – Gott, der Energie und also seiner Existenz nach.³² Das Licht, das den Geist und die Seele erfüllt, erleuchtet den Leib und verwandelt ihn, wie die Gottheit Christi seine Menschheit durchdringt: selbst der Leib wird ‚christusgestaltig‘ (χριστοειδής).³³ Auf diese Weise zieht Palamas die letzte Konsequenz aus der Lehre von der Perichorese, indem er diese auch auf das Ganze des vergöttlichten Menschen anwendet.

„Naturphilosophische“ Perspektiven

In der byzantinischen Philosophie ist selbst die Struktur des Menschen synergetisch konzipiert. Es ist merkwürdig, dass das psychologische Interesse, wie auch die Materie-Form-Problematik, eine tief untergeordnete Rolle in dieser Anthropologie spielten. Die Betonung liegt auf der psychosomatischen Ganzheit des Menschen. Dieses Konzept wird explizit mit der platonischen Auffassung konfrontiert, indem es auch den platonisierenden Theorien von Philosophen wie etwa Augustinus oder Descartes gegenübergestellt wird, ohne aber die Diskrepanz mit diesen oder ähnlichen Sichtweisen offen zu äußern.

In Bezug auf die menschliche Seele-Leib-Einheit bemerkt man, dass die Natur der menschlichen Seele, die als einzige *Nous*, Vernunft und lebendigmachenden Geist besitzt, in einem höheren Maß nach dem Bild Gottes als die leiblosen Engel von Gott geschaffen ist. Der Vorrang besteht darin, dass die Natur der Engel den Geist nicht als lebendigmachenden Geist haben kann, weil sie von Gott keinen Leib bekommen hat, der durch diese Kraft belebt und erhalten wird. Der Leib ist seinerseits der entscheidende Halt des Menschen im Sein, der ihn zum Menschen macht und seine besondere Stellung bestimmt. Er koordiniert die im *Nous* subordinierten natürlichen und übernatürlichen Energien im Menschen. Der Leib, der an der Vergöttlichung bedingungslos teilnimmt, ist der fraglose Inhaber, Koordinator und Vermittler aller menschlichen Erfahrung und Energie. Er äußert diese Energien in der Welt.³⁴

30 Palamas: „Triades“, III, 1,33, in: ders.: *Syngammata*, Bd. 1 (Anm. 20), S. 645,17–19. Ders.: „Contra Akindynon“, I, 6, in: ders.: *Syngammata*, hg. von Panagiotes K. Chrestou, Bd. 3, Thessalonike: Kyromanos, 1970, S. 42,1–2; 8–10.

31 Gregorios Palamas: „De participatione“, 21, in: ders.: *Syngammata*, Bd. 2 (Anm. 18), S. 156,9–1. Ders.: „Contra Akindynon“, III, 6,15, in: ders.: *Syngammata*, Bd. 3 (Anm. 30), S. 172,3–24.

32 Palamas: „Contra Akindynon“, III, 6,16, in: ebd., S. 173,15–19.

33 Palamas: „Triades“, III, 1,10, in: ders.: *Syngammata*, Bd. 1 (Anm. 20), S. 624,15. Vgl. Gerhard Podskalsky: „Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palmas“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), S. 22–23.

34 Vgl. Georgi Kapriev: „Die nicht-psychologische Deutung des Menschen bei Gregorios Palamas“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12 (2006), S. 187–198. Ders.: „The Body as

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass gemäß der byzantinischen Tradition selbst die Elemente des Leibes ihrem Wesen nach unstofflich sind, infolgedessen die Leiborganisation des individuellen Menschen trotz der Vergänglichkeit des Stoffes bewahrt wird. Die Seele drückt den Elementen des Leibes ihren Stempel auf und der Leib hinterläßt sein Zeichen in der Seele. Nach dem Tode befindet sich die unsterbliche Seele mit ihrer positiven Kraft bei allen Elementen ihres Leibes. Bei der Auferstehung der Toten werden die körperlichen Elemente in den geistlichen Leib des Menschen verwandelt, indem der Leib in seine Seele zurückkommt. Ihrem Prinzip nach hat die psychosomatische Ganzheit des Menschen dank ihrer synergetischen Struktur Bestand.

Das anthropologische Grundinteresse ist allerdings auf den Menschen als Hypostase gerichtet, wobei diese als Grenze und Zentrum der Welt gedeutet wird. Der geschichtliche Aspekt des Menschen besteht darin, als Inhaber der natürlichen und übernatürlichen Energien, der allumfassenden Zusammenfassung der kosmischen Natur, die ganze Schöpfung zu Gott zu führen und sie in sich selbst zu vergöttlichen. Der Mensch ist die „einigende Werkstatt“, in der alle geschaffenen Naturen wirkend vertreten sind und – kraft des perichoretischen Energien- und Eigenschaftsaustauschs – an Gott teilhaben werden.³⁵

Es wird gemeinhin gefragt, ob in der byzantinischen Denkkultur die theologischen Implikationen einer synergistischen Deutung von Trinität, Christologie und Sakramenten mit einer kosmologischen Perspektive verknüpft waren. Gibt es in der byzantinischen Tradition also eine Verbindung von Naturphilosophie und Theologie? Ja, es gibt sie. Eine Begründung dieser Antwort erfordert das Heranziehen mehrerer Charakteristika des byzantinischen Kulturmodells. Die bereits besprochene anthropologische Dimension ist zwar eine entscheidende, nicht aber die einzige.

Es ist hier zunächst zu betonen, dass die diskursive Theologie und die so genannte Naturphilosophie nie als verschiedene, geschweige denn unvereinbare, Fachbereiche in der byzantinischen Kultur angelegt sind. In der Tradition der aristotelischen Wissenschaftslehre untergliedert Johannes Damaskenos die theoretische Philosophie in die Physiologie (Erkenntnis über das Stoffliche), die Mathematik (Erkenntnis über die Zahl) und das Theologisieren. Letztere zieht das Unkörperliche und Immaterielle in Betracht, und zwar an erster Stelle Gott, als den wahrhaft Immateriellen, dann die Engel und die Seelen. Der physiologische Teil ist seinerseits Wissen von dem Materiellen und physisch Greifbaren, etwa von den Tieren, Pflanzen, Steinen usw.³⁶ Die diskursive Theologie und die Physiologie („Naturphi-

Coordinator of Natural and Supernatural Energies in Human Beings in Maximus the Confessor and Gregory Palamas“, in: Paul Ladouceur (Hg.): *The Wedding Feast*, Montreal: Alexander Press 2010, S. 103–112.

35 Vgl. Maximus Confessor: „Ambigua ad Ioannem“, 41, in: Migne: *Patrologia Graeca*, Bd. 91, 1865 (Anm. 9), 1304D–1305A.

36 Joannes Damascenus [Johannes Damaskenos]: „Dialectica“, 3, in: ebd., Bd. 94, 1864, 535D–536A.

losophie‘), zählen zum gleichen Erkenntnisbereich und stützen sich auf gleiche Prinzipien.

Gott selbst schuf, insistiert Damaskenos, alles Seiende, indem er es aus dem Nichtsein ins Sein brachte. Einiges schuf er aus früher nicht existierender Materie: Himmel, Erde, Luft, Feuer, Wasser; Einiges wiederum aus diesen [Elementen], wie etwa die Tiere, die Pflanzen, die Samen. Denn sie entstanden nach dem Gebot des Schöpfers aus Erde, Wasser, Luft und Feuer.³⁷ Die Grundlage des Kontingenten bilden die vier Elemente. Diese Elemente sind aber im autoritativen Text des Nemesios von Emesa in unterschiedener Weise formuliert. In den Elementen, den kleinsten Teilen der Zusammensetzung der Körper, und den ersten und einfachen Gründen aller Körper, zeigen sich die Grenzen der Qualitäten der Kraft und der Energie nach (ἄκραι αἱ ποιότες δυνάμει καὶ ἐνεργεῖα φαίνονται). Das Hauptmerkmal des Elements ist, dass es – im Unterschied zu allen anderen Körpern – die Qualitäten der Energie nach (κατ’ἐνεργεῖαν) hat. Alle Körper entstehen aus der Vereinigung der vier Elemente.³⁸

In dieser Hinsicht überrascht es nicht, dass die Autoren der meisten ‚naturphilosophischen‘ Schriften gerade Denker sind, die zu den Philosophen gezählt werden. Die Physiologie ist Teil der theoretischen Philosophie, und dieser Teil umfasst eben auch alle bekannten Naturwissenschaften. Besonders intensiv werden hier Untersuchungen im Bereich der Astronomie und der Astrologie, der Botanik und der Zoologie, der Mineralogie und der Alchemie, wie auch der Medizin betrieben. Die Welt wird als Ergebnis des schöpferischen Willen Gottes gedeutet; die Welt verwirklicht sich durch seine erschaffenden Energien. Es ist deshalb selbstverständlich, dass die Physiologie, trotz ihres theoretischen Charakters, vorwiegend auf praktische Fragen ausgerichtet ist. Sie sucht die Kräfte und die Wirkungen der Naturkörper festzustellen, wobei sie, prinzipiell den Aberglauben und die Magie ablehnend, aus christlicher Sicht die Überzeugung von der Einheit des Alls und der Übereinstimmung der Welt in Sympathie und Synergie weiterführt.³⁹

Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt in den medizinischen Schriften, die grundsätzlich die hypokratische und galenische Tradition fortführen. Indem sie die eigentümliche Teleologie, die dieser Tradition entwächst, christlich modifizieren, werden hier Medizin und Philosophie imperativisch zueinander in Bezug gesetzt. Die byzantinischen Mediziner betrachten den Leib und die Seele in ihrer Einheit: Körperliche und seelische Krankheiten stehen in engem Zusammenhang; die Wirkungen und Affekte des Lebensgeistes bilden die Grundlage aller psychischen und

37 Joannes Damascenus [Johannes Damaskenos]: „De fide orthodoxa“, II, 5, in: ebd., Bd. 94, 1864, 880A.

38 Nemesius Episcopus Emesenus: „De natura hominis“, 5, in: ebd., Bd. 40, 1863, 613AB; 620B (Übers. d. Autors).

39 Vgl. z. B. Herbert Hunger: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 2, München: Beck 1978, S. 221–284; Zinaida G. Samodurova: „Estestvennonaučnie znanija“, in: Zinaida G. Udal’cova/Genadij G. Litavrin (Hg.), *Kul’tura Vizantii: vtoraja polovina VII–XII v.* (Die Kultur von Byzanz: Zweite Hälfte des 7. bis 12. Jh.), Moskva: Nauka 1989, S. 296–334.

leiblichen Funktionen.⁴⁰ Die Synergie mit allen ihren Dimensionen steht im Mittelpunkt des byzantinischen Denkens und konstituiert das byzantinische Weltbild. Die Bestimmung der byzantinischen Philosophie als ‚theozentrischer Humanismus‘ ist erst aus dieser Perspektive adäquat zu verstehen.

Der Niedergang der byzantinischen Philosophie begann nach dem Fall Konstantinopels im Jahre 1453. Die letzten Autoren äußerten sich Mitte des 18. Jahrhunderts, doch hatten sie bereits an Kreativität und Originalität verloren. Da in der kulturell von Byzanz geprägten Region das authentische wissenschaftliche Leben versiegte, suchten die Wissbegierigen in der Folge dort nach wissenschaftlicher Erkenntnis, wo sie zu jener Zeit zu finden war: An den mittel- und westeuropäischen Universitäten. Als ‚echt wissenschaftliches Weltbild‘ begann nun das aufgeklärte Denken samt naturwissenschaftlichem Pathos seinen Einfluss geltend zu machen. Dieser Trend wurde massiv durch die Position mehrerer Priester und Mönche verstärkt, die einen primitiven ‚pneumatischen‘ anthropologischen Dualismus verbreiteten. Auf diese Weise gingen die hochkulturellen Explikationsformen des ‚byzantinischen‘ Weltbildes verloren, nicht aber seine alltägliche Geltung. Resultat dessen war eine kulturelle ‚Schizophrenie‘, die sich in einer Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichen und dem alltäglichen Denken und Wirken äußerte. Diese Diskrepanz ist nach wie vor sichtbar. Ein Versuch, sie zumindest teilweise zu überwinden, ist bei heutigen Philosophen festzustellen, die noch Descartes als ihren philosophischen Urheber anerkennen, ihre Hauptthesen jedoch vielmehr in der Sprache der Relativitätstheorie oder der Quantenphysik und nicht etwa der ‚klassischen‘ Philosophie oder Naturwissenschaft formulieren⁴¹. Aus dieser Perspektive wird heute die Parallelität betont, die zwischen dem Gebrauch des Energie-Konzepts in der byzantinisch geprägten Theologie und in der Quantenphysik besteht.⁴²

⁴⁰ Vgl. Hunger: *Die hochsprachliche profane Literatur* (Anm. 39), S. 287–320.

⁴¹ Vgl. Petăr Goranov: *Ništo osobeno. Etičeski predeli i mikroideologii* (Nichts Besonderes. Ethische Grenzen und Mikroideologien), Sofija: Kritika i chumanizăm 2013, S. 45–49, 58–60, 120, *passim*.

⁴² Vgl. Stoyan Tanev: „The Concept of Energy in Orthodox Theology and in Physics“, in: Ladouceur (Hg.): *The Wedding Feast* (Anm. 34), S. 67–102.